

## The Caliphate between Dogma and History

### Le Califat entre le dogme et l'histoire

**Abdou Filali-Ansary**

Histoire de la philosophie et des idées dans les contextes musulman.

Londres, Royaume-Uni

**Abstract:** Starting from the observation that a good number of recent publications on Islam oppose this religion to global notions, such as modernity, democracy, which leads to treating it as a total system, as an alternative to others, the author recalls certain challenges to the idea of a “total system” by contemporary researchers based on revisited historical data. The perspectives thus opened up on history makes it possible to put into perspective the visions that make the caliphate a sort of system or norm that is properly and indisputably “Islamic.”

**Keywords:** Islamic Norms, Modernity, Global System, Muslim Reformers.

Dans ce débat, nous avons affaire à une pratique qui a eu la faveur de plusieurs penseurs et chercheurs au cours des dernières décennies: l'islam est considéré comme un système global, un complexe de normes et de règles qui organisent la vie des individus et des groupes, et qui doit de nos jours coexister (ou cohabiter) avec d'autres. Il y a eu des titres tels que: *islam et modernité*, *islam et démocratie*, *islam et droits de l'homme* etc. Le califat lui-même a été étudié à partir d'une perspective de ce genre, puisque le plus souvent il a été présenté comme une alternative aux systèmes de pouvoir adoptés par les entités politiques contemporaines. En même temps on peut dire que, poser la question du califat aujourd'hui revient à poser la question de la présence de l'islam, considéré encore une fois comme système global, dans un monde où prévalent des systèmes d'inspirations différentes.

La tentative de “ressusciter” le califat au début du XXI<sup>ème</sup> siècle, si tant est qu'il y ait continuité entre les systèmes pouvoir des moments fondateurs et ce qu'un groupe de militants a voulu mettre en place tout récemment, a montré l'irréductible opposition entre les valeurs qu'il représentait (et les méthodes qu'on lui a prêtées) et tout ce que l'humanité a appris et assimilé au cours des trois ou quatre derniers siècles. L'abrogation du califat en 1924, dans le sillage de la chute de l'empire ottoman et de la naissance d'une république turque, signalait un engagement ferme en faveur d'une clarification et une redistribution des rôles du religieux et du politique. Une alternative à tout ce que les musulmans avaient connu et expérimenté pendant des siècles au niveau de l'organisation et la gestion de la chose publique. Avec ces deux épisodes, abrogation et tentatives de remise en marche, nous disposons de deux “moments forts” qu'il convient d'examiner avec attention.

On devrait penser en premier lieu au rappel, par 'Ali 'Abderrāziq (1888-1966), d'une certaine évidence. Il a été en effet, le premier dans les temps modernes à faire remarquer que le califat appartenait au parcours historique des communautés musulmanes et non pas à l'islam en tant que religion. Évidence qu'acteurs et observateurs s'efforcent d'oublier le plus rapidement possible, du fait que le califat visait justement à attribuer une légitimité religieuse à un système de pouvoir séculier, un système inventé par des hommes et qui s'est imposé grâce à un accident de l'histoire.

### La démonstration de 'Ali 'Abderrāziq

Le court essai publié en 1924 par 'Ali 'Abderrāziq (moins de 100 pages), peu de temps après l'abrogation du califat en Turquie, souligne fortement le caractère accidentel du califat et, en outre, présente des nouveautés remarquables pour le lecteur musulman de l'époque. L'auteur ne faisait aucun mystère sur ses intentions. Il n'a pas cherché à ajouter un commentaire à d'autres comme c'était devenu l'habitude après l'âge classique des civilisations musulmanes. L'idée qui avait prédominé chez les lettrés des périodes tardives était que le "gros du travail" était déjà fait et que tout ce qu'ils avaient à faire était de proposer des résumés, des abrégés ou des commentaires qui aident à expliquer, à faciliter l'accès et surtout à mémoriser des conclusions formulées par les grands maîtres du passé. 'Ali 'Abderrāziq cherche à donner une réponse "fraîche et définitive" si l'on peut dire, un éclaircissement ultime d'une question à propos de laquelle régnait une grande confusion. A-t-il eu connaissance de traités écrits par des philosophes et présentés "sous forme géométrique," comme l'*Ethique* de Spinoza? Rien ne permet de l'affirmer. Son essai n'en est pas moins comparable au modèle: les chapitres analysent les thèses généralement admises en leur opposant des données empruntées à des lectures directes de sources, procédant suivant les approches du révisionnisme historique,<sup>1</sup> le tout dans une succession de paragraphes *titrés et numérotés*. Il dresse un inventaire des versets coraniques et des *ḥadīths* prophétiques qui pouvaient être interprétés comme impliquant une *obligation politique* pour les musulmans. Il montre que les injonctions coraniques appellent à l'obéissance à l'autorité en place (un *principe de discipline* en quelque sorte) et à la prise en compte par ceux qui sont en charge des avis des sujets (principe de consultation), des principes de portée générale qui ne peuvent justifier le califat tel il a été mis en place *après* la mort du Prophète ni n'importe quelle autre institution politique.

Puis arrive, sous forme d'une question, un massif argument par l'absurde. "Le Prophète était-il un roi?": 'Ali 'Abderrāziq connaît bien le sentiment, fortement négatif, que la majorité des musulmans entretiennent vis-à-vis du système de monarchie absolue, même si, historiquement parlant, comme il le soulignera lui-même plus loin, ils ont bien dû plier l'échine devant des pouvoirs despotiques à

1. Par révisionnisme historique nous entendons "[...] l'attitude critique de ceux qui remettent en cause de manière rationnelle les fondements d'une doctrine, d'une loi, d'un jugement, d'une opinion couramment admise en histoire, ou même des faits établis."

l'extrême. Sans citer explicitement un verset coranique particulier, où les rois sont décrits comme des destructeurs de cités, avilissant les plus nobles parmi leurs habitants, il semble le supposer présent dans les esprits de ses lecteurs. Il est vrai que, dans le Coran, le propos vient de Bilqis, reine de Saba, ce qui atténue sa portée. Mais il reste que les musulmans ont bien l'habitude de traiter les versets coraniques de manière "atomique," comme des unités qui tiennent d'elles-mêmes, abstraction faite de tout contexte historique ou textuel. Une telle proclamation ne pouvait pas ne pas avoir d'effet ni manquer d'impressionner l'imaginaire collectif des musulmans.

'Ali 'Abderrāziq propose alors une théorie originale suivant laquelle la prophétie ou la mission du Prophète devait inclure nécessairement un contrôle total des corps et des esprits des membres de la communauté, ce qui ferait l'implication du politique dans le religieux dans une situation d'*exception* si l'on peut dire, qui ne serait pas appelée à être reproduite par la suite dans l'histoire. Il consacre quelques pages aux circonstances qui ont vu l'institution du califat par les musulmans après la mort du Prophète, soulignant l'improvisation qui a marqué ce moment. L'option pour la création d'une unité politique rassemblant les musulmans (ou le maintien de la communauté créée par le Prophète) n'était pas la seule que les musulmans ont envisagée à ce moment-là. Il y en avait d'autres, qui ont été écartées à la suite de débats et de tractations empreintes d'une grande tension. Le fait qu'elle l'a emporté aux dépens des autres était purement accidentel. C'était, en définitive, une initiative de certains Compagnons du Prophète, qui voulaient saisir l'opportunité créée par la religion nouvelle en vue de mettre en place une entité politique. Ceux qui s'étaient mobilisés en faveur de cette action ne tardent pas à découvrir les avantages qu'ils pouvaient obtenir par une légitimation par la religion. Du temps des premiers califes cela s'est fait *progressivement* au rythme de changements des titres attribués au chef suprême de la communauté, reconnus par les membres de la communauté.<sup>2</sup> Une réaffirmation pleine et sans nuance d'un pouvoir de type séculier est venue un peu plus tard, après la chute du premier régime des califes cooptés parmi les membres du cercle des Compagnons du Prophète et le passage à un régime absolutiste héréditaire. En effet, Mu'āwiya ibn Abī Sufyān, le fondateur de la première dynastie dans l'histoire des musulmans et le premier à être qualifié de représentant de Dieu sur terre, prononce un discours où il défend les bienfaits de son système de pouvoir, à savoir la sécurité et la prospérité partagées, tout en reconnaissant que la pleine légitimité religieuse, comme celle qu'avaient les trois premiers califes, était hors de portée.<sup>3</sup>

À un moment donné, 'Ali 'Abderrāziq s'aventure même à suggérer que la mise en place d'une entité politique initiée par le Prophète n'aurait pas nécessairement

2. "The caliphate was a political and military unit, but one that was assembled by believer soldiers inspired to fight for God and His Prophet, and mustered and coordinated by men who had pledged their allegiance to a 'commander of the faithful', the caliph, God's representative on earth (the title is asserted already in the reign of Mu'āwiya)." Chase Robinson, "Conclusion: From Formative Islam to Classical Islam," in *The New Cambridge History of Islam*, vol 1: The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries, ed. Chase Robinson (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 686.

3. Ibn Kathīr, *Al-Bidāya wa al-Nihāya*, vol. VIII, 132.

fait partie de sa mission prophétique et que ce serait tout simplement une entreprise séculière qu'il aurait poursuivi de la même manière qu'il aurait pu se lancer dans d'autres activités comme le commerce, qui a bien constitué son activité principale avant la mission prophétique.

En fin de compte, le point principal avancé par 'Ali 'Abderrāziq concerne les conséquences que les musulmans devraient tirer du dogme de *scellement* de la prophétie, un dogme affirmé vigoureusement quand il s'agit de repousser ou de rejeter de nouvelles prétentions prophétiques, mais interprété de façon ambiguë quand il est question de lui donner des implications concrètes. En principe, le Prophète Muhammad étant le dernier de la longue lignée de messagers depuis Adam, les musulmans sont invités à s'en tenir aux indications et prescriptions délivrées par le Coran, les dernières injonctions divines à être communiquées aux hommes. Or le Coran, comme nous venons de le voir, n'impose aucune obligation politique, même s'il offre des recommandations à caractère général, comme celle d'obéir à ceux qui sont en charge et, pour ceux qui sont en charge, de consulter ceux qu'ils ont sous leur autorité. Des recommandations destinées à pacifier les rapports entre gouvernants et gouvernés, et non à prescrire quelque forme particulière de gouvernement.

En conclusion, l'auteur donne un exemple de l'attitude à l'égard de la sécularisation des temps modernes, principalement en ce qui concerne les idées et régimes politiques, lorsqu'on prend au sérieux le dogme de scellement de la révélation. Le dernier paragraphe de l'essai ou, en d'autres termes, la conclusion à laquelle conduit l'ensemble de la démonstration, proclame que, compte tenu de ce qui précède:

“Aucun principe religieux n'interdit aux musulmans de concurrencer les autres nations dans toutes les sciences sociales et politiques. Rien ne leur interdit de détruire ce système désuet qui les a avilis et les a endormis sous sa poigne. Rien ne les empêche d'édifier leur État et leur système de gouvernement sur la base des dernières créations de la raison humaine et sur la base des systèmes dont la solidité a été prouvée, ceux que l'expérience des nations a désignés comme étant parmi les meilleurs.”<sup>4</sup>

### **Le chercheur et le prêcheur**

A considérer l'état actuel du débat sur religion et politique, on est saisi par l'impression d'immobilité voire de désaffection. A propos de cette question comme d'autres qui reviennent souvent dans les débats médiatisés, c'est comme si, après une bataille de tranchées où des camps opposés ne réalisent aucune avancée, il y a une lassitude générale et l'idée qu'il y a plus important à faire ou que les choses importantes se déroulent ailleurs. L'*appel au réveil* que constitue, à sa manière, l'essai de 'Ali 'Abderrāziq, malgré l'énorme controverse qui avait suivi sa publication, n'a

---

4. Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir* (Paris-Le Caire: La Découverte-CEDEJ, 1994), 156.

pas eu d'effet à long terme auprès des publics auxquels il était destiné. Un autre essai, publié par un clerc religieux iranien environ deux décennies auparavant, avait eu un certain impact sur le cours des événements,<sup>5</sup> particulièrement dans le déroulement du mouvement populaire revendiquant une mise en œuvre du constitutionnalisme.

'Ali 'Abderrāziq voulait inaugurer un débat sur des narrations historiques généralement admises, en vue d'amener ses coreligionnaires à "revisiter" certains modèles qu'ils tiennent pour sacrés. La lieutenance des justes, ou califat vertueux (certains préfèrent dire bien-guidé) a été une œuvre humaine, un choix parmi bien d'autres qui l'a emporté dans une communauté qui venait d'être créée et dont l'évolution a montré qu'il pouvait conduire à des dérives despotiques à l'extrême. Le seul fait qu'il soit situé hors de la période paradigmatique suffit à lui dénier toute sacralité, et en fait en sorte, un contre-modèle pour les musulmans en général et plus encore pour ceux qui viennent aujourd'hui, en raison de la meilleure connaissance que nous avons d'autres systèmes de gouvernement et d'autres expériences entreprises par des sociétés humaines ayant des parcours historiques différents de ceux des communautés musulmanes. C'est donc en faisant appel au dogme de scellement (ou clôture) de la révélation qu'on peut retirer au califat le caractère de modèle "sacré." Pour mesurer l'importance de ce dogme dans la conscience religieuse des musulmans et les conséquences qu'on peut en déduire (ou qu'on doit en déduire, si on est croyant), il convient de souligner l'étude que lui a consacrée Abdelmajid Charfi récemment.<sup>6</sup> Ce dernier, après avoir bien distingué, dans un ouvrage antérieur, entre le moment de la fondation et ce qu'il a appelé par la suite l'institutionnalisation ou la mise en place d'institutions légitimées par des interprétations des sources textuelles,<sup>7</sup> est revenu sur ce moment-là pour souligner, à l'instar de nombreux penseurs réformistes aujourd'hui l'important contraste entre les enseignements du "message" et ce que l'institutionnalisation en a fait. Le thème de la dérive des institutions par rapport à l'inspiration première revient très souvent dans les œuvres des penseurs et réformateurs musulmans contemporains. Pour d'autres, observateurs attentifs des évolutions des sociétés musulmans, une telle dérive peut être documentée comme un phénomène historique. Ainsi George Tarabishi a-t-il pu traiter l'évolution de la première communauté musulmane en termes de contraste entre le moment coranique, celui de la première communauté de musulmans, et le moment du ḥadīth, qui s'est produit environ deux siècles par la suite. Au début de son ouvrage, George Tarabishi place en exergue des citations empruntées à des théologiens de l'âge classique, qui indiquent clairement que la sunna, la conduite exemplaire du Prophète et de ses Compagnons, comptent plus pour la définition des normes islamiques que le Coran. En d'autres termes, le ḥadīth aurait finalement "abrogé" le Coran, en flagrante opposition à la hiérarchie couramment admise, qui place le Coran à la

5. Muḥammad Ḥusayn al-Nā'inī, *Tanbīh al-'Umma wa Tanzīh al-Milla* (1906).

6. Abdelmajid Charfi, *L'islam entre le message et l'histoire*, traduit de l'arabe par André Ferré (Paris: Albin Michel, 2004).

7. 'Abd al-Majid al-Sharfi, *Al-'Islām wa al-hadātha* (Tūnus: al-Dār al-tūnusiyya li al-nashr, 1991).

tête des références en matière normative.<sup>8</sup> Y a-t-il une accusation plus grave que de dire à une communauté religieuse qu'elle *prétend, et prétend seulement* suivre ses Écritures, mais qu'en fait elle a choisi de suivre des règles inventées dans le cours de son histoire? En fait, le révisionnisme historique des réformateurs musulmans a ceci de particulier, qu'il met en relief le passage d'un moment à l'autre tout en émettant des jugements de valeur sur l'un et l'autre. L'historien peut-il les suivre dans cette façon de faire?

Ont-ils pour autant satisfait les exigences scientifiques des approches historiques? Avons-nous donc affaire à une réconciliation avec la vision historique et, en même temps, à l'ouverture d'une voie vers la réforme religieuse? Ou bien faudrait-il reconnaître un certain contraste entre les deux perspectives, celle de l'historien et celle du penseur musulman réformateur? L'approche historique, remarque Fred Donner, est fondée sur trois principes:<sup>9</sup> le premier consiste à reconnaître que la raison et la déduction rationnelle offrent des moyens fiables pour reconstituer des moments du passé à partir de données disponibles. L'historien leur accorde sa pleine confiance; le deuxième que l'"humanité" des humains est constante à travers le temps et l'espace, ce qui permet de comprendre les motivations des acteurs du passé et donc de reconstituer des processus historiques; et le troisième que les lois de la nature sont constantes à travers le temps et les lieux.

En revanche, la foi religieuse enseignée par les religions abrahamiques requiert que, (1) des récits ou des textes doivent être acceptés sur la base de l'autorité des transmetteurs plutôt que de leur vraisemblance au point de vue de la raison, (2) les humains et leurs qualités peuvent varier substantiellement d'un temps à l'autre, comme en sont convaincus ceux qui croient qu'il y eut un temps où les hommes étaient des "saints" (plus grands, plus vertueux), (3) les lois de la nature peuvent être et auraient été en fait suspendues pour permettre de montrer la puissance divine aux hommes (miracles).

Avec des prémisses si contrastées, peut-on affirmer comme le fait F. Donner, que les deux postures se situent sur des plans différents, permettant aux croyants de se sentir à l'abri d'implications résultant des enquêtes historiques? "Les conséquences de ce fait sont [...] loin d'être négligeables, puisque les demandes des religions révélées en matière de foi portent avant tout sur des événements surnaturels, et que l'historien et l'analyse historique ne sont pas en mesure de se prononcer sur de tels événements. [En d'autres termes] le travail de l'historien ne saurait ébranler ni mettre en question les demandes de ces religions. Par l'examen des récits traditionnels qui décrivent les circonstances où les événements à caractère surnaturel se produisent, l'historien pourrait montrer la vérité ou la fausseté de certains aspects de tels récits; toutefois il ne saurait par là-même désavouer l'assentiment que la foi

8. Jūrj Ṭarābīshī, *Min 'Islām al-Qur'ān 'ilā 'Islām al-Ḥadīth* (Bayrūth: Dār al-Sāqī, 2010).

9. Fred Donner, "The Historian, the Believer, and the Qur'ān," in *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in Its Historical Context*, ed. Gabriel Said Reynolds (London: Routledge, 2011), 25-37.

exige à leur endroit. Ce fait devrait reconforter les croyants des religions révélées qui ressentent de l'inquiétude vis-à-vis des travaux des historiens sur leurs traditions sacrées," rassure F. Donner. On peut se demander si ces propos sont acceptables pour ceux qui ne distinguent pas entre ordre naturel et ordre surnaturel, pour qui l'histoire sacrée et l'histoire tout court ne font qu'un. On constate en effet que les individus qui montrent un attachement total à la lettre des narrations proposées par les textes sacrés accueillent froidement les récits des historiens "séculiers," quand ils ne réagissent pas de manière violente. Ils parviennent à réprimer ou marginaliser l'approche historique lorsqu'ils disposent du soutien du pouvoir politique et de la possibilité de mobiliser des franges ignorantes dans la population. Parmi les cas qui viennent à l'esprit on peut citer l'ouvrage que Taha Hussein a publié en 1926 sur la poésie ante islamique, proposant une narration différente de celle consacrée par la tradition religieuse, et qui a provoqué une levée de boucliers telle qu'il a dû publier une nouvelle version de l'ouvrage d'où était extirpés des passages jugés inacceptables pour les croyants. Le cas n'a pas été unique au XX<sup>ème</sup> siècle: il a été suivi par plusieurs autres de telle façon qu'aujourd'hui bien des auteurs savent qu'il existe des "lignes rouges" qu'on ne peut traverser.

On peut également se poser une question opposée: une meilleure conscience historique devrait-elle entraîner ou produire une religiosité différente? Autrement dit si les musulmans avaient une meilleure connaissance de leur histoire, s'ils basaient leurs sentiments religieux sur des conceptions modernes de l'histoire, est-ce que l'islam cohabiterait mieux avec les autres systèmes globaux dans les sociétés contemporaines? L'idéal du califat redresseur de torts moraux aurait-il un moindre appel dans ce cas, exercerait-il un attrait moindre sur les plus zélotes d'entre eux? En d'autres termes, a-t-on besoin de faire des masses de musulmans des individus instruits dans de meilleures conceptions de l'histoire pour qu'ils renoncent au conservatisme rigide qui les a enchaînés jusqu'à présent? Ces dernières questions ont probablement le mérite de rendre le problème plus clair à nos yeux, et donc de faciliter la recherche de réponses adéquates. On pourrait alors dire que l'objectif de rendre la masse des musulmans mieux instruite des conceptions modernes de l'histoire manque terriblement de réalisme. Il semble, au surplus, porter la marque d'un intellectualisme moral d'une grande naïveté: il suffirait de connaître le bien pour éviter le mal. Pourtant, c'est une direction qu'empruntent le plus grand nombre de réformateurs musulmans des temps modernes. Quelle serait alors l'alternative? pourrait-on demander.

Toutefois, l'historien peut contribuer à dissoudre ou éliminer d'autres images simplifiées construites à propos de l'islam et des sociétés de musulmans. Un "langage politique de l'islam,"<sup>10</sup> même lorsqu'on garde à l'esprit l'idée qu'un langage offre une panoplie de termes et d'expressions, par l'usage du singulier, conduit à croire, ou renforce la croyance selon laquelle on aurait affaire à une vision monolithique

10. Titre de l'ouvrage de Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

du politique. A ce propos, un autre historien, Marshall Hodgson, remarque qu'après l'absolutisme qui a marqué les premiers moments du califat, toute une gamme de conceptions et d'idéaux ont émergé dans les contextes musulmans.

En effet, jusqu'en 813, l'empire que les musulmans avaient créé avait maintenu son unité sous l'autorité d'un seul, un calife qui détenait un pouvoir absolu sur les êtres et les choses, et dont le rôle était de maintenir ou de veiller à ce que les masses restent bien en ligne avec les prescriptions religieuses. Le pouvoir était censé contrôler les masses ou le peuple et non l'inverse, comme aujourd'hui où le pouvoir est censé être contrôlé par le peuple. Après cette date, commence un processus de dissipation de cette forme de pouvoir, par la fragmentation de l'empire et l'affaiblissement du pouvoir central. A partir de là, apparaissent plusieurs conceptions ou propositions visant à mettre en place des gouvernements stables. La solution proposée et mise en œuvre par les Kharijites et Zaydites impliquait de reconstituer des communautés à l'image de la toute première communauté des musulmans, où des interactions entre gouvernants et gouvernés sont fondées sur l'idée de responsabilité directe du calife envers chaque membre de sa communauté. Une telle solution ne pouvait être mise en œuvre que dans le cadre de communautés locales restreintes, et ne pouvaient permettre de gérer un empire aussi vaste que celui que les musulmans avaient constitué à l'époque.

Une autre solution avait été envisagée par les ismailites, impliquant des interprétations du *batin* (sens caché) et l'idée de hiérarchie basée sur le savoir y compris, tout à fait au sommet, celui de l'imam. Une telle vision aurait pu convenir à la société agraire de l'époque, mais les ismailites n'ont pas réussi à convaincre les masses musulmanes de la légitimité des systèmes et des conceptions qui leur étaient attachées.

En troisième lieu, se profile une solution proposée par les philosophes, où l'islam était conçu comme une sorte de mythologie politique au service d'un État conçu et dirigé par des philosophes. Une solution qui ne pouvait être acceptée non plus, du fait qu'elle aurait conduit à marginaliser la tradition et l'héritage prophétique, qui étaient à l'époque bien enracinés dans l'imaginaire collectif.

Les conceptions qui étaient, de loin, les plus populaires étaient celles des adibes, clercs employés par les hommes du pouvoir et partisans convaincus de l'absolutisme, pour lequel ils auraient volontiers plié le vocabulaire emprunté aux traditions religieuses, ainsi que celles des 'ulamā, qui valorisaient les attitudes diamétralement opposées comme, par exemple, le refus de certains d'entre eux de toute obséquiosité, et leur insistance à vouloir s'adresser au calife comme un musulman ordinaire. Ils ont favorisé les aspects de la tradition qui étaient liés à l'initiative dans la société en général plutôt que celles qui dépendaient de responsables politiques ou des individus qui détenaient le pouvoir. Ils ont fait tout ce qui était en leur pouvoir pour réduire les attributions du calife à celles d'un agent ou administrateur au service de la chari'a. Les attentes ou exigences globales des "ulamā" relevaient d'un esprit

presque diamétralement opposé à celui des adībs. Pour les adībs, le rang social et les privilèges étaient d'une importance primordiale, [...] la haute culture était la fin de l'organisation sociale; l'homme de lettres, grâce à ses dons créatifs était leur modèle. Les 'ulama étaient hostiles à toute sorte de privilège spécial sauf peut-être lorsqu'il s'agit de la famille du Prophète, et ils valorisaient par-dessus toute la justice entre hommes et femmes ordinaires qu'ils considéraient comme la fin de l'organisation sociale. Le modèle pour eux était l'homme qui se conformait le plus étroitement possible à un idéal de vie commune productive. Bien que les normes des adībs soient seules efficaces au niveau de la gestion quotidienne, celles des 'ulamā, représentées formulées dans la charia, étaient les seules à bénéficier du respect des masses à long terme, même parmi les adībs eux-mêmes. Un tel respect était d'un genre permettant à la charia, même en temps de crise, de maintenir son prestige, c'est-à-dire de s'attendre à ce que la population en général lui reste fidèle malgré des revers temporaires qui peuvent se produire.<sup>11</sup>

### **Idéal ou cauchemar?**

Rappelons ce paragraphe de Wilfred Cantwell Smith placé en exergue. Il est probable que nous ayons affaire à des cas extrêmes lorsqu'il est question de califat, *salaf* ou *jihād* par exemple. Ces notions, tout récemment encore, renvoyaient à des valeurs positives dans l'opinion générale des musulmans sunnites. Aujourd'hui, elles sont entrées dans les dictionnaires des noms communs de la plupart des langues européennes, mais avec des connotations extrêmement négatives. Serait-ce des cas où l'*islamisation* de l'islam<sup>12</sup> aurait pleinement fait son effet, au sens de production de conceptions fortement opposées aux valeurs modernes par des médias occidentaux puis, par un effet de miroir, récupérées ou intériorisées par des zélotes musulmans?

Là, il y a lieu de "faire la part des choses." Concernant le califat, il est aisé de constater que depuis la publication de *l'islam et les fondements du pouvoir*, des réformateurs (musulmans libéraux, modernistes comme ils sont désignés ici ou là) travaillent à réviser l'histoire telle qu'elle est intériorisée par les musulmans où le califat est légitimé par la religion, pour revenir à ce qui représente des principes essentiels de l'islam par-delà les parcours particuliers de telle ou telle communauté ayant adhéré à la foi. La même approche semble être adoptée pour les autres notions et institutions pour rendre à l'histoire ce qui lui appartient et rendre à la religion ce qui relève de son souffle premier.

Jusqu'à présent nous avons évoqué deux perspectives: celle du croyant ordinaire et celle du chercheur-réformateur. Le croyant semble vouloir ignorer l'histoire complètement, alors que le chercheur tente d'amender la conscience religieuse avec l'idée de rupture radicale entre deux moments, celui de l'inspiration

11. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, vol. 1: *The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 473-74.

12. Voir article de Thomas Bauer à ce sujet, "L'islamisation de l'islam," *Hespéris-Tamuda* LIV (1) (2019): 229-40.

première exprimée dans les injonctions coraniques et celui de la mise en place d'une communauté musulmane, qui a produit le califat comme forme de pouvoir légitimé par la religion et renvoyant à des relations entre gouvernants et gouvernés selon la formule proposée par Ibn Khaldoun, où le pouvoir assure les fonctions de gardien de la religion vraie et de force faisant observer la norme religieuse telle que formulée par les clercs.

La première serait celle du musulman croyant conservateur, pour qui le califat et la charia et tout ce que les générations passées ont accepté comme faisant partie la tradition musulmane forment un tout indivisible qui doit être accepté en tant que tel. La seconde est celle des réformateurs musulmans des temps modernes qui, en reconnaissant à l'histoire un certain rôle ou bien rafraîchissant le regard des musulmans à leur histoire, soulignent que la tradition est une invention tardive, qu'elle n'a aucun droit à la légitimité religieuse qu'elle revendique.

Toutefois, nous devons reconnaître que, de nos jours, il existe une troisième perspective. En effet, l'observateur scientifique moderne qui ne se sent lié par aucun lien avec la foi ou les principes de l'islam, qui ne voit dans ces évolutions que des successions d'états ou d'attitudes où la foi religieuse est formulée et mise en œuvre de différentes manières. Il n'y a pour lui que des flux d'événements et de représentations dans le temps qu'on peut étudier, organiser et tenter de comprendre.<sup>13</sup>

Là aussi, la perspective du chercheur de ce type ne veut pas dire qu'il y ait des positions homogènes qu'on peut décrire au singulier. Mais même dans ce cas, certains en arrivent à l'idée qu'il y aurait un *langage politique de l'islam*. Or, en matière de conceptualisation de l'organisation politique, lorsqu'on cherche à aller plus loin que certaines généralisations du type qui a conduit à assigner aux musulmans un tel langage, on doit reconnaître, avec l'historien Marshall Hodgson qu'il existait bien une certaine pluralité, ou diversité au niveau des idéaux et des manières de voir.

Il est vrai qu'à un moment donné, le califat a été une forme de monarchie absolue. Toutefois il y a eu un moment dans l'histoire des musulmans où la tradition absolutiste s'est dissipée et où on a vu émerger au moins cinq conceptions différentes du régime politique idéal, l'autorité politique, ses finalités et les méthodes qu'elle était supposée employer. Ce moment a vu en même temps l'affaiblissement du pouvoir central et la formulation et la mise en place d'un système juridique global avec Mohamed Chafi'i, la collection du ḥadīth avec Boukhari ainsi que le "bouclage"

13. L'idée de trois perspectives suggérée ici est différente d'une autre, supposant également trois approches ou trois points de vue, mais avec des paramètres différents: Majid Daneshgar et Aaron W Hughes remarquent que, depuis son apparition sur la scène de l'histoire mondiale, l'islam a fait l'objet de trois approches différentes: apologétique, polémique et (tout récemment) scientifique, cette dernière étant inaugurée par l'orientalisme des Occidentaux (Majid Daneshgar & Aaron W Hughes, "Introduction," in *Deconstructing Islamic Studies*, eds. Majid Daneshgar & Aaron W Hughes (Boston, Massachusetts: Ilex Foundation, 2020), 1-8). Une telle distribution a certainement des mérites. Toutefois, de l'intérieur des sociétés musulmanes, il est important de souligner la convergence entre des approches qui reconnaissent l'histoire selon des critères modernes (scientifiques) et des soucis de réforme.

de ce qu'on appelle l'*âge de la mise à l'écrit* (*'aṣr al-tadwīn*). Les masses urbaines avait été déjà intégrées dans le cadre islamique et donc est né à ce moment-là un régime cosmopolite, sans aucune forme de centralisation. Un régime entièrement décentralisé mais en même temps bien intégré à travers le système de la charia et les idéaux que le système était censé servir. La charia a-t-elle pris le relai du califat en tant que système régulateur ou force régulatrice des sociétés musulmanes prémodernes?

Les sociétés musulmanes ont bien connu une forme de sécularisation auparavant. A l'âge classique déjà, il était bien clair, lorsque le califat des quatre premiers successeurs du Prophète a pris fin, que les musulmans ont bien compris avoir affaire à un système de pouvoir qui avait pratiquement perdu sa qualité religieuse même s'il continuait à invoquer une légitimité religieuse. M. A. Jabri a bien noté l'un des discours prononcés par celui que les musulmans considèrent jusqu'à aujourd'hui comme un usurpateur, où il compare entre la sécurité et la prospérité apportés par son régime avec l'insécurité et les problèmes économiques vécus dans les territoires qui étaient encore gérés par l'Imam Ali. Un discours où il n'est nullement question de religion (sauf pour critiquer une gestion qui invoque la religion, et qui ne peut être que mauvaise) et où il n'est question que de biens séculiers: sécurité et prospérité.

En fait, ce qui était recherché à travers l'abrogation du califat, était une sécularisation différente de celle qui s'est produite à l'âge classique. L'engagement est venu de l'intérieur d'une société à majorité de musulmans; il n'a pas été imposé de l'extérieur; il n'a pas été exigé ou mis en œuvre par une puissance coloniale qui aurait occupé le pays. Il est venu à la suite d'une victoire de forces émanant de la société elle-même et cela est très important à garder en mémoire. Même si on ne peut nier l'influence européenne, même si cette sécularisation a été précédée par une longue gestation pendant les XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècles lors de la longue agonie de l'"homme malade" de la région et même si on ne peut ignorer la manière dont pareilles évolutions se sont passées ailleurs, on ne peut ignorer l'importance de ces caractéristiques.

En conclusion, Sur la question du califat entre le dogme et l'histoire, il serait peut-être utile de revenir encore une fois à certaines évidences:

1. Il faudrait souligner en premier lieu que le califat n'a aucune place dans le dogme islamique malgré tous les efforts pour en justifier l'existence. Tout au plus peut-on admettre l'idée de tentatives "pieuses" de poursuivre l'œuvre du Prophète, d'imiter le modèle de communauté fondée sur une foi partagée et sur des principes, que le Prophète a créée. Le seul moyen qu'on pouvait envisager de le faire à l'époque était de mettre en place une autorité suprême qui impose des comportements conformes à la religion. Evidemment un tel pouvoir ne pouvait être que despotique. Mais ce n'est que dans les temps modernes que les musulmans ont pu découvrir l'idée d'inverser le rapport entre gouvernants et gouvernés, c'est-à-dire de soumettre le pouvoir au contrôle populaire et non l'inverse. Peut-être que la première manifestation claire d'une telle idée s'est produite en Iran lorsque la

revendication d'une constitution (appelée *Mashrūteh*, ou *bay'a mashrūta*, une sorte d'allégeance conditionnelle) a été adoptée par le peuple.

2. Au début du XX<sup>ème</sup> siècle l'idée du califat semblait appartenir au passé dans la plupart des sociétés de musulmans. L'abrogation de l'institution n'a pratiquement pas suscité de réaction, malgré les quelques congrès tenus ici ou là et vite oubliés.

3. Au cours des dernières décennies, la recherche historique sur le passé des musulmans s'est éloignée des préoccupations qui pouvaient être partagées entre musulmans réformateurs et non-musulmans universalistes (Marshall Hodgson, Jacques Berque, George Tarabishi). Aujourd'hui, avec la multiplicité des institutions universitaires et la croissance des effectifs des chercheurs, l'essentiel des travaux semble se distribuer entre monographies portant sur des aspects particuliers et/ou locaux et des études visant à placer le passé des musulmans dans des cadres plus vastes, tels que ceux de l'antiquité tardive.

### Bibliographie

- Abderraziq, Ali. *L'islam et les fondements du pouvoir*. Paris-Le Caire: La Découverte-CEDEJ, 1994.
- Al-Nā'inī, Muḥammad Ḥusayn. *Tanbīh al-'Umma wa Tanzīh al-Milla*. 1906.
- Al-Sharfī, 'Abd al-Majīd. *Al-'Islām wa al-hadātha*. Tūnus: al-Dār al-tūnusiyya li al-nashr, 1991.
- Bauer Thomas, "L'islamisation de l'islam." *Hespéris-Tamuda* LIV (1) (2019): 229-40.
- Cantwell Smith, Wilfred. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: Macmillan Co., 1963.
- Charfi, Abdelmajid. *L'islam entre le message et l'histoire*, traduit de l'arabe par André Ferré. Paris: Albon Michel, 2004.
- Daneshgar, Majid & Aaron W Hughes. "Introduction." In *Deconstructing Islamic Studies*, eds. Majid Daneshgar & Aaron W Hughes, 1-8. Boston, Massachusetts: Ilex Foundation, 2020.
- Donner, Fred. "The Historian, the Believer, and the Qur'ān." In *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context*, ed. Gabriel Said Reynolds, 25-37. London: Routledge, 2011.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, vol. 1: *The Classical Age of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Ibn Kathīr. *Al-Bidāya wa al-Nihāya*, vol. VIII.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Robinson, Chase. "Conclusion: From Formative Islam to Classical Islam." In *The New Cambridge History of Islam*, vol 1: *The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries*, ed. Chase Robinson, 683-95. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Ṭarābīshī, Jūrj. *Min 'Islām al-Qur'ān 'ilā 'Islām al-Ḥadīth*. Bayrūth: Dār al-Sāqī, 2010.

العنوان: الخلافة بين العقيدة والتاريخ.

ملخص: انطلاقاً من ملاحظة أن عددًا كبيرًا من الكتابات الحديثة عن الإسلام تقابل هذا الدين مع مفاهيم عالمية، مثل الحداثة والديمقراطية، مما يؤدي إلى التعامل معه كنظام شامل، يستذكر المؤلف بعض التحديات التي وجهت لفكرة "النظام الشامل" من قبل باحثين ومفكرين معاصرين بناءً على مراجعات تاريخية. وهكذا فإن وجهات النظر المفتوحة على التاريخ تمكن من مسألة النظريات التي تجعل من الخلافة قاعدة "إسلامية" دون شك أو جدل.

الكلمات المفتاحية: القاعدة الإسلامية، الحداثة، النظام العالمي، المصلحون المسلمون.

**Titre: Le Califat entre le dogme et l'histoire.**

**Résumé:** Partant du constat qu'un bon nombre de publications récentes sur l'islam opposent la religion à des notions globales, telle que modernité, démocratie, ce qui conduit à la traiter comme un système total qui se présente comme alternative à d'autres, l'auteur rappelle certaines mises en questions de l'idée de "système total" par des chercheurs contemporains à partir de données historiques revisitées. Les perspectives ainsi ouvertes sur l'histoire permettent de relativiser les visions qui font du califat une sorte de de système ou de norme proprement et incontestablement "islamique."

**Mots-clés:** Norme islamique, modernité, système global, réformateurs musulmans.